



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.118-125

Силантьева М.В.



Религия в поле цивилизационных конфликтов: способы профилактики

Аннотация. Маркируя цивилизационное пространство по типу наиболее интимных и глубоко значимых ценностей, религия может не только связывать людей, но и противопоставлять друг другу. При этом религия нередко трансформируется в религиозную идеологию, создавая дополнительные ниши обострения конфронтации, изначально не принадлежащей полю религиозности. Среди наиболее радикальных способов предотвращения комплекса религиозно маркированных конфликтов – минимизация числа религиозных организаций и подчинение их прямому государственному регулированию (классическая модель);

и, напротив, диверсификация религиозного пространства за счет введения в него максимального числа «игроков» (американская модель). Обе модели имеют свои «плюсы» и «минусы», анализ которых позволяет прогнозировать степень их релевантности для каждого конкретного социума, обосновывать пути профилактики цивилизационных конфликтов по идеолого-религиозным и собственно религиозным основаниям. Одним из таких путей по-прежнему остается включение религиоведения в перечень дисциплин, обязательных для получения среднего и высшего образования. Знакомство с научным подходом к религии, по нашему мнению, стимулирует перевод восприятия религиозно окрашенных отношений из области идеологического противостояния в область конструктивного диалога. Таким образом, спектр востребованности научного религиоведения может увеличиться за счёт введения этого курса в структуру базовых общеобразовательных дисциплин федерального стандарта.

Ключевые слова: религиозные ценности, религиозные организации, цивилизационные конфликты, научное изучение религии, религиоведение

Margarita V Silantieva

Religion in the Sphere of Civilizational Conflicts: Methods of Prophylaxis

Abstract. Religion labeling civilization space by most personal and significant values types can not only connect people but oppose them to each other as well. At the same time religion often transforms into a religious ideology, creating additional niches for aggravation of confrontation originally having no ties with religious issues. Reducing to minimum religious organizations number and subordinating them to direct governmental regulation (classical model) or diversification of religious space through introducing maximum “players” number to it (American model) are among most radical methods of preventing religiously labeled conflicts. Both patterns have positive as well as negative aspects. Their analysis enables to forecast potential results of following those patterns for the foreseeable future. Currently one of the most potential methods of religious ideology based civilizational conflicts prophylaxis is religion inclusion into a system of subjects obligatory for obtaining secondary and higher education. That would enable transferring religiously labeled processes from ideological confrontation to a meaningful dialogue. Thus relevance range of religious studies may enhance in case of their inclusion into list of general subjects in accordance with the Federal standard.

Key words: religious values, religious organizations, civilizational conflicts, scientific religious studies, religious studies

Силантьева Маргарита Вениаминовна – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии МГИМО МИД России; 119454, Москва, пр-т Вернадского, 76; silvari@mail.ru

Margarita V. Silantieva – DSc (Philosophy), Head of the Department of Philosophy Chair of MGIMO-University under the Ministry of Foreign Affairs of Russia; 76 Vernadskogo pr., Moscow, Russia, 119454; silvari@mail.ru

Для начала стоит признать, что рассмотрение религиозных процессов с точки зрения аксиолого-культурологического подхода в настоящее время нередко связано с крайней вульгаризацией представления о ценностях, страдающей своеобразием эпистемологическим нормативизмом: разговор уходит в поиск «истинных» (по версии каждого из диспутантов) ценностей, а затем – в юридическое рассмотрение тяжб между различным деноминациями, либо между ними и государством. Между тем, нормативизм – всего лишь один из подходов, позволяющих изучать ценности (в том числе, и религиозные); причём изучать скорее с прагматической, чем с онтологической точки зрения. Это, впрочем, не отменяет актуальность взгляда на религиозные ценности сквозь призму их роли в современной культуре: в наши дни, когда ревитализация религии вызвала к жизни оживление общественного интереса к её теориям и практикам, наглядно видно, что она же придала дополнительный импульс повышению конфликтогенного потенциала религии как общественного явления [Глаголев, 2014, 48–49].

Интерес к религии в указанном контексте – не новость. Начиная с работы С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций» (опубликованной в 1996 году, – через три года после одноименной статьи, в конце которой стоял знак вопроса), не прекращаются дискуссии по вопросу о правомерности однозначного отнесения религии к цивилизационному маркеру.

Противостояние культур и религий, по мысли Хантингтона, вытесняет в наши дни экономическое, политическое, идеологическое и военное противостояние [Хантингтон, 2003, 16]. С другой стороны, анализ многочисленных социологических исследований убеждает, что в своей социальной проекции религия нередко «работает» как идеология. Это значит, что огромный пласт связанных с нею практик просто выводится за скобки [Глаголев, 2013, 77–86; Аринин, 2013, 99], а оставшиеся упрощенные схемы создают условия для появления конфронтаций даже там, где их вполне могло не быть: не в области интересов, экономических, политических или военных, – а в области «чистых идей», выражающих «несъедобные» ценности. Иногда складывается впечатление, что религия – «по определению» фактор дестабилизации поликультурного общества, поскольку способна провоцировать непримиримые конфликты буквально «из ничего». Конечно, верно и то, что «экономические, политические, идеологические и военные» конфликты часто камуфлируются религиозной риторикой, привлекая ценностное противостояние для «укрепления» позиции каждой из сторон. «Рационализация», – психологический механизм «обеления» своих устремлений при любой реальной их направленности, – был описан ещё И. Кантом, утверждавшим приоритет долга над склонностями. В противном случае склонности будут диктовать долгу, каким ему следует быть. Однако сводить религиозное противостояние и вытекающее из него насилие исключительно к нерелигиозным побуждениям – «неубедительный аргумент» [Забияко, 2010, 154]. Поэтому изучение особенностей ценностных мотивов религиозного противостояния составляет важную задачу философско-культурологического анализа конфликтогенного потенциала культур, задает перспективы изучения способов профилактики обострений их противостояния.

Разумеется, религии и культуры могут не только противопоставлять, но и объединять людей. Одним из удачных следствий предложенного Хантингтоном возвращения к маркированию цивилизационного противостояния принадлежностью к тому или иному религиозно-культурному комплексу (то есть, переводя на язык аксиологии, ценностному «стандарту», выраженному в объективированной форме сакрализованных правил поведения в свете культового поклонения определенным символам) оказалось создание нового языка философии политики, позволяющего более точно описать дисперсный характер современного глобализирующегося мира [Глаголев, 2016, 123]. И, прежде всего, выделить основания, по которым можно установить с высокой степенью достоверности цивилизационную принадлежность «культурных анклавов» (например, миграционных сообществ, проживающих на территории других государств: их представители нередко во втором и третьем поколении являются гражданами страны проживания, однако не чувствуют себя принадлежащим к ней в культурном, – бытовом, нравственном, а иногда и правовом, – смыслах [Дианина, 2016б, 32–37; Каргина, 2014б, 164–174]).

«Конфликты идентификаций», возникающие при столкновении доминирующих (по разным причинам) культурных традиций с традициями, имеющими статус «новых», «чужих» и т.д., – головная боль для органов власти и источник бытового напряжения для рядовых граждан многих государств. Достаточно вспомнить ситуацию, сложившуюся в Европе на фоне миграционного кризиса, развернувшегося в связи с сирийским конфликтом. При этом возможности адаптации, а в перспективе – интеграции мигрантов в принимающую культуру, нередко наталкиваются на стойкое сопротивление самих общин, лидеры которых обозначают свою позицию с помощью религиозно окрашенных терминов [Дианина, 2016а, 18–20], тем самым демонстрируя твердость своей позиции: религиозные ценности, как известно, залегают в глубинных пластах сознания [Яблоков, 2018, 46–55], где располагаются наиболее значимые для личности векторы социальной ориентации. Такие векторы проходят через процесс сакрализации, представляющий собой сложно организованное взаимодействие личного и общественного сознания в деятельности [Лурье, 2003, 7–12; Стефаненко, 2014, 20–22; 38–40], со времен древних обществ [Дильтей, 2001, 52; Кассирер, 2001, 187–229] распознаваемой [Луман, 2007, 115] в качестве исходной для самоопределения личности. Таким образом, религиозные маркеры оказываются значимыми даже там, где, казалось бы, не идет речи о «классическом» участии личностей и групп в отправлении религиозного культа. Редуцируясь до «культурных проекций», они составляют основу светских интерпретации ценностей [Каргина, 2014а, 109–114; Камедина, 2011, 107–138], содержательно восходящих к исторически определенным их религиозно заданным интерпретациям.

Последнее вполне объяснимо, ведь религиозные институты долгое время выступали монополистами «духовного производства». Даже сравнительно долгое сосуществование с образовательными учреждениями, школами и университетами, не сразу лишило их статуса «главного идеолога», регулирующего знание: ещё И. Кант в своей работе «Спор факультетов» серьезно рассуждает о том, почему церкви не стоит входить в подробности научных исследований, а государству – претендовать на статус «главного учёного»; и почему им обоим вполне можно удовлетвориться лояльностью со стороны «учёных университета», а не требовать от этих категорий граждан подчинения в определении приоритетов исследования и способов организации научного знания [Кант, 1994, 61]. Правда, в наши дни просветительская модель образования все чаще подвергается критике. С ней связывают критическое для общества усиление социальной конфликтности, указывая на параллели роста числа университетски образованных людей и темпы роста числа сторонников революционных движений (например, в России). Вместе с тем история показывает, что сам факт включения религиозной идеологии в реестр официальной государственной пропаганды (а тем более, признание исключительного статуса за единственной идеологией такого рода) не является панацеей от конфликтов. Скорее, напротив – при определённых условиях стимулирует их развитие [Халиль, 2012, 187–189].

Как уже отмечалось, дисперсность распределения социальных групп, чья социокультурная идентичность (обычаи, традиции, мораль и т.д.) не совпадает с «нормативным» представлением о ней, принятым за точку отсчёта в социокультурном пространстве данной страны, не позволяет найти строгую корреляцию между «национальной культурой» и государственными границами, что создает дополнительные трудности для выяснения многих практически значимых социальных и социально-психологических параметров, влияющих на социальное поведение группы (производственная активность, покупательский спрос, гражданская активность, политическая «благонадежность», степень возможной криминализации группы и т.д.). Невозможность установить чёткие соответствия в данном случае снимается с помощью методологии цивилизационного подхода, скорректированной С. Хантингтоном: группы, заявляющие и своей социальной идентичности с помощью религиозных маркеров, легко «вылавливаются» из общей социальной среды вне зависимости от линейных параметров, выделяющих их усредненные позиции в социальном пространстве того или иного государства. По сути, этот подход фиксирует не столько «объединённость», сколько фактическую разделённость общества по религиозному признаку. С одной стороны, для этого имеются объективные основания, состоящие

в различии ценностей и основанного на них образа жизни религиозных и «пострелигиозных» групп (культурных сообществ). С другой – акцент на разнице ценностных основ неизбежно усиливает потенциал возможного противостояния в случае конфликтов, в том числе – имеющих внерелигиозную природу (например, конфликты экономические и социальные могут приобретать в связи с этим дополнительную напряжённость, переводя проблему на язык противопоставления религиозных ценностей). Таковы, например, многие территориальные конфликты на Ближнем и Среднем Востоке, спекулирующие противостоянием ислама и христианства, христианства и иудаизма (Палестина), различных деноминаций ислама, например, суннизм и шиизм (Ирак и Иран) и т.д.

С другой стороны, желание перевести экономический или территориальный конфликт в сферу противостояния религиозных идеологий свидетельствует о стремлении зафиксировать позиции сторон в качестве непримиримых (ведь, если опираться на точку зрения современной эпистемологии, ненаучные (идеологические в том числе) суждения нефальсифицируемы, неопровержимы, – поскольку составляют предмет веры и/или убеждения [Поппер, 2004, 28–30]). Отсюда – спекулятивный характер идеолого-религиозной риторики, приводящий к таким последствиям, как разделение в 2011 г. Судана по этнорелигиозному принципу (Судан, где преобладает исламское большинство, и Южный Судан, где большая часть населения исповедует христианство и до $\frac{1}{4}$ – традиционные африканские религии); попытки расколоть гражданское единство Египта (противопоставление последователей ислама и христиан-коптов), спекуляции на близкие темы применительно к другим поликонфессиональным странам, например таким, как Россия, и т.д.

Современные государства в лице своих руководящих органов, признавая эту проблему, борются с возможными негативными последствиями двумя основными путями.

Во-первых, используется сценарий, который можно условно назвать американским. Здесь применяется приём обнуления конфронтации за счёт «запуска» процесса самоорганизации максимального числа религиозных акторов. Религиозное разнообразие доводится до максимальной степени, выбор конкретных способов того, кому и во что верить, оставляется за конкретным субъектом [Филатов, 2007, 45]. Сложности, которые встречает данный способ профилактики религиозно окрашенных конфликтов, нельзя преуменьшать: здесь и вопрос о «возрасте религиозного согласия», роль семьи в осуществлении религиозного воспитания, проблемы прозелитизма и религиозной миссии в контексте активизации новых религиозных движений и т.п. Важно также отметить, что экспорт этой модели организации религиозного пространства в постсоциалистические европейские страны (например, в Сербию) и Россию в 1990–2010-е гг. очень наглядно проявил её ограниченность: люди, не привыкшие к «религиозному разнообразию», оказались заложниками искажённой интерпретации религиозной свободы. Рост числа лиц, попавших в психологическую зависимость от ряда религиозных лидеров, реализующих с помощью своей паствы криминальные устремления (всем известный пример – деятельность движения Аум Синрекё) на фоне сплоченности созданных ими организаций, со всеми тяжёлыми личными и социальными проявлениями такой зависимости, – подобные следствия апробации «американской модели» фиксировались в названных регионах именно в связи с расширением спектра «разрешенных» конфессий и религиозных деноминаций.

Во-вторых, сегодня существует (и активно продвигается в России) регрессивный сценарий профилактики религиозных конфликтов, построенный на поэтапном выведении государством ряда «нежелательных» деноминаций из легитимного присутствия в правовом и, как следствие, социальном поле. Здесь реализуется модель постепенного возвращения к фиксированному числу более или менее «традиционных» участников религиозно-идеологического управления общественными процессами, исключая по максимуму упомянутые выше формы зависимости от малопонятных большинству населения (и властным элитам) религиозных направлений. Негативными следствиями перехода к этой модели является ограничение религиозной свободы, а также подспудное тяготение к установлению

ранжирования конфессий со стороны власти, стремление к поддержанию претензий на главенство в политическом пространстве государства одной из религиозных идеологий. Что, в свою очередь, усиливает риторику об исключительности избранных ценностей и нарастание нормативизма ценностного мышления. Утверждение несомненной общезначимости «своих» ценностей, помимо провоцирования встречной активности, вырывает их из культурного контекста, нарушает преемственность исторической памяти. Ситуация напоминает диалог двух глухонемых, каждый из которых замкнут в круге собственных представлений о музыке Моцарта и пытается навязать свою точку зрения оппоненту. К музыке Моцарта такой спор имеет весьма косвенное отношение, как и нормативистский спор о ценностях – к изучению ценностей.

Вместе с тем, «нормативистское» прочтение религиозных ценностей не является единственно возможным их прочтением. Описание религии как «непонятного», «неизвестного» [Аринин, Чудаева, 2013, 52–53] демонстрирует «избыточность» её содержания по отношению к нормативизму. Наука, в том числе современная наука, возвращает религиоведению к нормативизму, вводя требование объективизма и, казалось бы, приравнивая его к дистанцированию от ценностного контекста. Дискуссия когнитивистов и анти-когнитивистов, развернувшаяся в 2017–2018 гг. на страницах журнала «Religion, Brain & Behavior» [Reychler; McPhetres, 2017, 1–12; Colombo, 2016, 743–763; Lane, 2017, 299–304; Sterelny, 2017, 1–20] показывает, насколько вопрос об эпистемологических основаниях изучения религии фундаментален для современного научного знания. При этом изгнанные в дверь, ценности возвращаются в окно: само рассуждение о *норме* объективизма вводит в «беспристрастную науку» ценностное измерение. Таким образом, даже «конфессионально неангажированное» религиоведение нередко обвиняется в излишней пристрастности – например, потому, что недостаточно «социологично». С другой стороны, призрак ценностей преследует социологию, как и любую другую позитивную науку, не меньше, чем более широкоформатные исследования религии. Очевидно, что выйти из этого круга можно, только признав неприятный факт вторжения ценностей в самые «чистые» исследовательские призмы. И меньше всего пострадают при этом сами эти призмы – только признав наличие искажения, можно надеяться на достоверность полученных с их помощью суждений. Как следствие, место нормативизма займут установки на *актуализацию* и *проблематизацию*, требующие вытеснения обыденного нормативизма из повседневных дискурсивных практик. Меньше негативной риторики – меньше поступков, основанных на заданных ею ценностных лекалах.

Именно такой, научный, подход видится наиболее сбалансированным при попытке реализовать стратегию профилактики цивилизационных конфликтов. В том числе – маркированных религиозными ценностями или развивающихся по сценарию собственно религиозных конфликтов. Разворот образования, в том числе, школьного и университетского, к изучению реальных проблем общества в рамках общеобязательных базовых гуманитарных предметов предполагает в данной связи их насыщение сведениями из области религиозно-культурной семантики и прагматики. Подобное насыщение вряд ли перевесит властную волю к реализации одного из описанных выше сценариев предотвращения конфликтов, «минимизирующего» и «расширительного». Однако, создавая условия для понимания и принятия культурного разнообразия как данности, не перечеркивающей личный и групповой ценностный выбор, но позволяющей ему состояться в полной мере на фоне реальных *различий*, «постпросветительские» образовательные стратегии в конечном итоге могут способствовать движению общества в сторону преодоления вектора эскалации конфликтов. В частности, переводя их во внутренний план поиска оптимальных решений по выходу из потенциально драматических ситуаций.

Было бы слишком легковесным завершить рассуждение о религии в поле современных цивилизационных конфликтов очередным призывом «изучать религиоведение» – представителям научного сообщества это и так в основном понятно; а денег (и часов), как всегда, не хватает на всех. Однако молчать на данную тему сегодня становится слишком опасно. Что может и чего не может сделать религиоведение для профилактики разрушительного столкновения цивилизаций? Как и всякая наука, оно не может стать панацеей. Вместе с тем, его положения и выводы о

религиозных метках культурных границ уместно доносить до общества. Хотя бы в тех формах, которые дает современный школьный курс обществознания и университетский курс философии.

Библиографический список

1. Аринин, Е.И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана / Е.И. Аринин // *Религиоведение*. – 2013. – Т. 2. – С. 97–105.
2. Аринин, Е.И. Проблема «духовной безопасности» в контексте понимания религиозности в религиоведении / Е.И. Аринин, Е.А. Чудаева // *Вестник Северного (Арктического) федерального университета*. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2013. – № 1. – С. 50–54.
3. Глаголев, В.С. Герметичность религии как проблема социологического исследования / В.С. Глаголев // *Социология религии в обществе позднего Модерна*. – Белгород, 2013. – С. 77–86.
4. Глаголев, В.С. Религиозные транзитивы как социальная реальность / В.С. Глаголев // *Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы*. Сборник материалов третьего конгресса российских исследователей религии в 6 томах. – Владимир, 2016. – С. 123.
5. Глаголев, В.С. Столкновение в светском обществе религиозных и секулярных парадигм / В.С. Глаголев // *Проблемы укрепления единства российской нации*. Материалы всероссийского научно-практического форума с участием зарубежных ученых. – Пермь, 2014. – С. 48–55.
6. Дианина, С.Ю. Особенности трансляции исламских ценностей средствами массовой коммуникации скандинавских стран : дис. канд. филос. наук : 09.00.13 / С.Ю. Дианина; МГИМО. – М., 2016а. – 250 с.
7. Дианина, С.Ю. Философско-культурологические проблемы взаимодействия коренных обществ стран Северной Европы с иммигрантами в контексте процесса исламизации / С.Ю. Дианина // *Общество: философия, история, культура*. – 2016б. – № 5. – С. 32–37.
8. Дильтей, В. Сущность философии / В. Дильтей: пер. с нем. – М.: Интрада, 2001. – 160 с.
9. Забияко, А.П. Религия и насилие / А.П. Забияко // *Религиоведение*. – 2010. – № 2. – С. 153–162.
10. Камедина, Л.В. Духовная целостность русской культуры и ее смысловая репрезентация в художественной словесности XI–XXI вв. : дис. докт. культурологии : 24.00.01 / Л.В. Камедина; ЗабГУ. – Чита, 2011. – 414 с.
11. Кант, И. Собрание сочинений в 8 тт. Т. 7. / И. Кант: пер. с нем. – М.: Чоро, 1994. – 495 с.
12. Каргина, И.Г. Качественные изменения дискурса секуляризации в конце XX – начале XXI вв. / И.Г. Каргина // *Теория и практика общественного развития*. – 2014а. – № 1. – С. 109–114.
13. Каргина, И.Г. Религия как фактор адаптации иммигрантов / И.Г. Каргина // *Полис. Политические исследования*. – 2014б. – № 2. – С. 164–174.
14. Кассирер, Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление / Э. Кассирер: пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 280 с.
15. Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман; пер. с нем. – СПб.: Наука, 2007. – 648 с.
16. Лурье, С.В. Психологическая антропология. История, современное состояние, перспективы / С.В. Лурье. – М.: Академический Проект, Альма Матер, 2003. – 624 с.
17. Поппер, К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания / К.Р. Поппер; пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПЛ «Ермак», 2004. – 638 с.
18. Стефаненко, Т.Г. Этнопсихология / Т.Г. Стефаненко. – М.: Аспект Пресс, 2014. – 352 с.
19. Филатов, С.Б. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия / С.Б. Филатов // *Религия и конфликт*. – М.: РОССПЭН, 2007. – 560 с.
20. Халиль, М.А.М. Динамика религиозно-культурной ситуации в постреволюционном Египте / М.А.М. Халиль // *Вестник МГИМО Университета*. – 2012. – № 6 (27). – С. 187–189.
21. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон: пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
22. Яблоков, И.Н. Религиозное сознание: специфика, уровни, репрезентации / И.Н. Яблоков // *Вопросы философии*. – 2018. – № 2. – С. 46–55.
23. Colombo, M., Explanatory judgment, moral offense and value-free science / M. Colombo, L. Bucher, Y. Inbar // *Review of philosophy and psychology*. – 2016. – Т. 7. – №. 4. – P. 743–763.
24. Lane, J.E. Can we predict religious extremism? / J.E. Lane // *Religion, Brain & Behavior*. – 2017. – Vol. 7. – №. 4. – P. 299–304.

25. McPhetres, J. Using findings from the cognitive science of religion to understand current conflicts between religious and scientific ideologies / J. McPhetres, T.T. Nguyen // Religion, Brain & Behavior. – 2017. – P. 1–12.
26. Reychler, L. Religion and conflict / L. Reychler // The International Journal of Peace Studies. – 1997. – Vol. 2. – № 1 [Электронный ресурс]. – URL: https://translate.google.com/translate?hl=ru&sl=en&u=http://www.gmu.edu/academic/ijps/vol2_1/Reyschler.htm&prev=search (дата обращения 15.04.2018).
27. Sterelny, K. Religion re-explained / K. Sterelny // Religion, Brain & Behavior. – 2017. – P. 1–20. doi:10.1080/2153599X.2017.1267953.

Текст поступил в редакцию 10.05.2018.

References

1. Arinin E.I. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, vol. 2, pp. 97–105 (in Russian).
2. Arinin E.I., Chudaeva E.A. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i social'nye nauki* [Bulletin of the Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanities and Social Sciences]. 2013, no 1, pp. 50–54 (in Russian).
3. Glagolev V.S. *Sociologija religii v obvestve pozdnego Moderna (pamjati Ju.Ju. Sinelinoj). Materialy Tre'tej Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii* [Sociology of religion in the society of the late Modern (in memory of Y.Y. Sinelina). Materials of the Third International Scientific Conference]. Belgorod, 2013, pp. 77–86 (in Russian).
4. Glagolev V.S. *Akademicheskoe issledovanie i konceptualizacija religii v XXI veke: tradicii i novye vyzovy. Sbornik materialov tret'ego kongressa rossijskikh issledovatelej religii v 6 tomah* [Academic research and conceptualization of religion in the 21st century: traditions and new challenges. Collection of materials of the third congress of Russian researchers of religion in 6 volumes]. Vladimir, 2016, p. 123 (in Russian).
5. Glagolev V.S. *Problemy ukreplenija edinstva rossijskoj nacii. Materialy vserossijskogo nauchno-prakticheskogo foruma s uchastiem zarubezhnyh uchenyh* [Problems of strengthening the unity of the Russian nation. Materials of the All-Russian Scientific and Practical Forum with the participation of foreign scientists]. Perm, 2014, pp. 48–55 (in Russian).
6. Dianina S.Ju. *Osobennosti transljaccii islamskikh cennostej sredstvami massovoj kommunikacii skandinavskih stran. Diss. kand. flos. nauk* [Features of the transplantation of Islamic values through the mass media of the Scandinavian countries. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow: MGIMO, 2016, 250 p. (in Russian).
7. Dianina S.Ju. *Obshchestvo: filosofija, istorija, kul'tura* [Society: philosophy, history, culture], 2016, no. 5, pp. 32–37 (in Russian).
8. Dilthey W. *Sushchnost' filosofii* [The Essence of Philosophy]. Moscow: Intrada, 2001, 160 p. (in Russian).
9. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2010, no 2, pp. 153–162. (in Russian).
10. Kamedina L.V. *Celostnost' russkoj kul'tury i ee smyslovaja reprezentacija v hudozhestvennoj slovesnosti XX–XXI vv.* [Spiritual integrity of Russian culture and its semantic representation in artistic literature of the 11th–21st centuries]. Chita: ZabGU, 2011, 414 p. (in Russian).
11. Kanh I. *Sobranie sochinenij v 8 t.* [Collected Works in 8 vols. Vol. 7]. Moscow: Choro, 1994, 495 p. (in Russian).
12. Kargina I.G. *Teorija i praktika obvestvennogo razvitiya* [Theory and practice of social development]. 2014, no. 1, pp. 109–114 (in Russian).
13. Kargina I.G. *Polis. Politicheskie issledovanija* [Polis. Political Studies]. 2014, no. 2, pp. 164–174 (in Russian).
14. Kassirer Je. *Filosofija simvolicheskikh form. Tom 2. Mifologicheskoe myshlenie* [Philosophy of symbolic forms. Volume 2. Mythological thinking]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaja kniga, 2001, 280 p. (in Russian).
15. Luhman N. *Social'nye sistemy. Oчерk obvej teorii* [Social systems. Essay on the General Theory]. St. Petersburg: Nauka, 2007, 648 p. (in Russian).
16. Lur'e S.V. *Psihologicheskaja antropologija. Istorija, sovremennoe sostojanie, perspektivy* [Psychological anthropology. History, current state, prospects]. Moscow: Akademicheskij Proekt, Al'ma Mater, 2003, 624 p. (in Russian).
17. Popper K.R. *Predpolozhenija i oproverzhenija: Rost nauchnogo znanija* [Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge]. Moscow: OOO «Izdatel'stvo ACT»: ZAO NPL «Ermak», 2004, 638 p. (in Russian).
18. Stefanenko T.G. *Jetnopsihologija* [Ethnopsychology]. Moscow: Aspekt Press, 2014, 352 p. (in Russian).
19. Filatov S.B. *Religija i konflikt* [Religion and conflict]. Moscow: ROSSPEN, 2007, 560 p.
20. Halil' M.A.M. *Vestnik MGIMO Universiteta* [Bulletin of MGIMO University], 2012, no. 6 (27), pp. 187–189 (in Russian).
21. Hantington S. *Stolknovenie civilizacij* [The Clash of Civilizations]. Moscow: OOO «Izdatel'stvo AST», 2003, 603 p. (in Russian).

22. Yablokov I.N. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2018, no. 2, pp. 46–55 (in Russian).
23. Colombo M., Bucher L., Inbar Y. *Explanatory judgment, moral offense and value-free science. Review of philosophy and psychology*. 2016, vol. 7, no. 4, pp. 743–763.
24. Lane J.E. *Can we predict religious extremism? Religion, Brain & Behavior*. 2017, vol. 7, no. 4, pp. 299–304.
25. McPhetres J., Nguyen T.T. *Using findings from the cognitive science of religion to understand current conflicts between religious and scientific ideologies. Religion, Brain & Behavior*. 2017, pp. 1–12.
26. Reychler L. *Religion and conflict. The International Journal of Peace Studies*. 1997, vol. 2, no. 1. Available at: https://translate.google.com/translate?hl=ru&sl=en&u=http://www.gmu.edu/academic/ijps/vol2_1/Reyschler.htm&prev=search (accessed April 15, 2018).
27. Šterelny K. *Religion re-explained. Religion, Brain & Behavior*. 2017, pp. 1–20. DOI:10.1080/2153599X.2017.1267953.